

# Kunst, Hermeneutik, Philosophie

Das Denken Hans-Georg Gadammers  
im Zusammenhang  
des 20. Jahrhunderts

Akten des Internationalen Symposiums  
Budapest,  
19.–22. Oktober 2000

Herausgegeben von  
ISTVÁN M. FEHÉR

Universitätsverlag  
WINTER  
Heidelberg  
2003

# INHALT

Vorwort des Herausgebers . . . . .	7
Geleitwort von Hans-Georg Gadamer . . . . .	11
ISTVÁN M. FEHÉR ( <i>Budapest</i> ) Ästhetik, Hermeneutik, Philosophie. Das Hermeneutisch-Werden der Philosophie im 20. Jahrhundert (Eröffnungsvortrag) . . . . .	15
GÜNTER FIGAL ( <i>Tübingen</i> ) Hermeneutik als Philosophie der Vermittlung . . . . .	33
JOEL WEINSHEIMER ( <i>Minnesota</i> ) Exoteric Hermeneutics . . . . .	41
JEAN GRONDIN ( <i>Montréal</i> ) Zur Ortsbestimmung der Hermeneutik Gadammers von Heidegger her . . . . .	51
JÜRGEN STOLZENBERG ( <i>Halle</i> ) Hermeneutik und Letztbegründung Hans-Georg Gadamer und der späte Paul Natorp . . . . .	63
JAMES RISSE ( <i>Seattle</i> ) From Phenomenology to Hermeneutics and Beyond: The Transformations of Hermeneutics After Phenomenology. . . . .	75
ERNŐ KULCSÁR-SZABÓ ( <i>Berlin–Budapest</i> ) Fremdwerdung des Eigenen. Die „chiasmatische“ Leistung der Übersetzung als spätmodernes Paradigma . . . . .	89
MIHÁLY SZEGEDY-MASZÁK ( <i>Bloomington–Budapest</i> ) Henry James and the Hermeneutic Tradition ( <i>The Figure in the Carpet</i> ) . . . . .	107

# Inhalt

HANS-HELMUTH GANDER ( <i>Freiburg i. Br.</i> ) Hermeneutik und historisches Verstehen . . . . .	117
LAWRENCE K. SCHMIDT ( <i>Conway</i> ) Ethical Prejudgments in a Practical Hermeneutic Philosophy . . . . .	131
JÁNOS KELEMEN ( <i>Budapest</i> ) Sprachphilosophische, semiotische und hermeneutische Annäherung an das Sprachproblem. . . . .	147
RICHARD E. PALMER ( <i>Jacksonville</i> ) Moving beyond Modernity: The Contribution of Gadamer's Philosophical Hermeneutics . . . . .	159
LINDA FISHER ( <i>Windsor–Budapest</i> ) Play, Art, and the Question of Otherness . . . . .	175
BÉLA BACSÓ ( <i>Budapest</i> ) Logos und Kunst. Die Auslegung der Kunst bei Hans-Georg Gadamer. . . . .	183
DIETER TEICHERT ( <i>Konstanz</i> ) Kunst als Geschehen Gadammers antisubjektivistische Ästhetik und Kunsttheorie . . . . .	193
Zu den Autoren . . . . .	217
ANHANG Abbildungen Momente hermeneutischer Gespräche und Begegnungen . . . . .	225

## Vorwort des Herausgebers

Kunst, Hermeneutik, Philosophie

Das Denken Hans-Georg Gadammers im Lichte des 20. Jahrhunderts

Der vorliegende Band dokumentiert die Vorträge, die auf einem aus Anlaß des 100. Geburtstages Hans-Georg Gadammers vom 19. bis 22. Oktober 2000 in Budapest veranstalteten internationalen Symposium vorgetragen wurden. Die Tagung wurde von der Eötvös-Universität Budapest bzw. deren Doktoranden-Programm „Hermeneutik“ unter Mitwirkung der Herder-Stiftung für Deutsch-Ungarische Philosophie und Wissenschaft und der Deutsch-Ungarischen Gesellschaft für Philosophie veranstaltet. Die Beiträge des Symposiums wurden um einen Vortrag, den Lawrence K. Schmidt auf einem mit dem Budapester Symposium eng verbundenen Kolloquium im Rahmen des Doktoranden-Programms „Hermeneutik“ an der Eötvös-Universität Budapest am 10. Mai 1999 gehalten hat, angereichert.

Unter den Autoren des Bandes sind international renommierte Wissenschaftler, die in Europa und Amerika mit der hermeneutischen Tradition und insbesondere der Gedankenwelt Gadammers befaßt sind, und sich als Teilnehmer der zwischen 1989 und 2001 in Heidelberg alljährlich am ersten Juliwochenende, in der Anwesenheit Gadammers veranstalteten Hermeneutik-Tagungen regelmäßig zusammengefunden haben. Ähnlich wie auf jenen Tagungen in Heidelberg wurden auch die Vorträge und Diskussionen des Budapester Symposiums in deutscher und englischer Sprache gehalten; dementsprechend erscheinen hier die Beiträge auch zweisprachig.

Budapest als Veranstaltungsort der Tagung ergab sich aus Gadammers vielerlei Kontakten mit Ungarn. Wesentlich für das Zustandekommen des Symposiums war, daß schon seit einiger Zeit sich ein stetig wachsendes Interesse an der hermeneutischen Philosophie Heidegger-Gadammerscher Prägung in Ungarn gezeigt hatte. Das Umbruchsjahr 1989 fiel mit dem 100. Geburtstag Martin Heideggers zusammen. Da wurde von ungarischer Seite die Initiative ergriffen, aus diesem Anlaß in Budapest, auch um seit längerem abgebrochene Kontakte wieder aufzunehmen, das erste deutsch-ungarische philosophische Symposium seit Ende des Zweiten Weltkrieges zu veranstalten. Die Akten dieser *Wege und Irrwege des neueren Umganges mit Heideggers Werk* betitelten Tagung erschienen 1991 sowohl in ungarischer als auch in deutscher Sprache (der letztere Band bei Duncker & Humblot in Berlin). Eingeladen zu diesem Symposium war auch Hans-Georg Gadamer, dessen Hauptwerk *Wahrheit und Methode* bereits seit 1984 in der

ungarischen Übersetzung von Gábor Bonyhai vorlag. Im selben Jahre, 1984, wurde im übrigen Gadamer selbst zum Dr. h. c. der Ungarischen Akademie der Wissenschaften gewählt (wobei der Vorschlag immerhin, nicht unverständlicherweise, von der Sprach- und Literaturwissenschaft kam, nicht von der Philosophie). Eine besondere Ehre und Freude war es, daß Gadamer die Einladung zur Budapest Heideggertagung 1989 angenommen hatte – die Reise mußte er jedoch aus gesundheitlichen Gründen absagen. Ein während des Symposiums telefonisch dem ungarischen Rundfunk gegebenes Interview hat er als Gelegenheit dazu benutzt, ein Grußwort an das Symposium zu senden; der von ihm korrigierte und ergänzte Text des Interviews wurde dann im Tagungsband gedruckt (S. 15f.).

Zu Gadamer Ungarnkontakten gehörten auch persönliche Beziehungen. Neben dem Übersetzer seines Hauptwerks, dem Literaturwissenschaftler Bonyhai, unterhielt er u.a. schon früher freundschaftliche Beziehungen zu dem 2001 verstorbenen Philologen und Gräzisten Árpád Szabó; mit dem Herausgeber des vorliegenden Bandes hatte er über dessen Heidegger- und Hermeneutik-Studien – und dann auch über die jährlichen Begegnungen in Heidelberg in den neunziger Jahren – einen fast zwanzigjährigen Kontakt. Aus diesen Kontakten ergab sich, daß Gadamer 1996 Ehrenpräsident der im selben Jahre in Ungarn gegründeten Herder-Stiftung für Deutsch-Ungarische Philosophie und Wissenschaft wurde, deren wichtigste Zielsetzung, eine deutschsprachige Universität in Ungarn im Geiste Humboldts zu errichten, kurz vor der Verwirklichung steht.

Das Heidegger-Symposium 1989 „verstand sich im wesentlichen als einen ersten Schritt auf dem Wege weiterer Austausche und Gespräche“, hieß es im Vorwort des Heidegger-Tagungsbandes (S. 11). Und so kam es in der Fortsetzung und Pflege der wieder angeknüpften Kontakte – über eine internationale Fachtagung in der Zwischenzeit, die im Jahre 1997 in Zusammenarbeit mit der Internationalen Schelling-Gesellschaft in Budapest gehalten wurde, und die unter der Teilnahme von Wissenschaftlern aus Deutschland, Japan, Kanada, Kroatien, Polen, Slowenien, der Türkei und Ungarn ihrerseits auch manche hermeneutische Beziehungen zur Diskussion stellte (siehe: *Zeit und Freiheit. Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard, Heidegger*, hrsg. von I. M. Fehér und W. G. Jacobs, Budapest 1999) – zum Gadamer-Symposium im Oktober 2000. Ziel des Symposiums war es, aus Anlaß des 100. Geburtstages Gadamer weniger feierliche Reden zu halten, als vielmehr den Versuch zu unternehmen, eine vorläufige Bilanz der wichtigsten philosophischen Entwicklungen des 20. Jahrhunderts, insbesondere im Hinblick auf die Themen „Kunst, Hermeneutik, Philosophie“, zu ziehen.

\* \* \*

Das ausgehende 20. Jahrhundert hat auch die Landschaft der Philosophie in vielerlei Hinsicht verändert. Die Entstehung der philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadamer hat unser Verständnis von Tradition, Kunst und Geisteswissenschaften von Grund aus verwandelt. Die von ihr im Anschluß an Heidegger

entwickelte hermeneutische Neuinterpretation der Philosophie – die ebenso einer philosophischen Neuinterpretation der mit den Problemen des Verstehens und der Auslegung verbundenen Hermeneutik gleichkommt – stellte eine wirkliche Wende in der Philosophie des Jahrhunderts dar. Die am Leitfaden der philosophischen Hermeneutik vollzogene Uminterpretation der Philosophie hat dann auch auf das traditionelle Selbstverständnis der Kunst, d.h. die Ästhetik, einen entscheidenden Einfluß ausgeübt.

Hinsichtlich dieser Sachlage und im Blick auf die internationale Wirksamkeit der Hermeneutik Gadamer, die Zahl der Übersetzungen und das Ausmaß der kritischen Rezeptionen besonders auch in Amerika, schien die Zeit einer vorläufigen Bestandsaufnahme gekommen zu sein. Es ging insbesondere darum, die Chancen des hermeneutischen Weges zur Kunst und der Philosophie neu auszumessen. In diesem Sinne wurden als Leitbegriffe für die Beiträge des Bandes die Themen Kunst, Hermeneutik und Philosophie gewählt und in den Mittelpunkt gestellt.

Die Beiträge beziehen sich in unterschiedlicher Weise und aus verschiedenen Blickwinkeln auf die genannten Themenbereiche. In philosophiegeschichtlicher Hinsicht gehen die Beiträge des Bandes einerseits der Frage nach, inwieweit Gadamer's Denken im 20. Jahrhundert zur hermeneutischen Wende der Philosophie beigetragen hat, und welche Zusammenhänge zwischen seinem Denken und den anderen maßgebenden Strömungen und Gestalten der Philosophie des Jahrhunderts – vor allem der Phänomenologie und der Postmoderne bzw. der Dekonstruktion, aber auch dem Historismus, der Kritischen Theorie und dem Neukantianismus – bestehen (I. M. Fehér, J. Stolzenberg, J. Grondin, J. Risser, R. Palmer, J. Weinsheimer, H.-H. Gander).

Mit dem zu ontologischem Rang avancierten Verstehensbegriff als Mittelpunkt hermeneutischer Philosophie geht eine völlige Neubestimmung der Philosophie selbst einher, wobei die verschiedenen Gestalten und Figuren hermeneutischen Philosophierens, inklusive der unterschiedlichen Hermeneutikkonzeptionen von Heidegger und Gadamer, selbst ausgearbeitet werden sollen. Diese genau zu ermitteln ist als eine wichtige Aufgabe der Philosophie am Ende des Jahrhunderts anzusehen (J. Grondin, G. Figal, J. Weinsheimer). Auf der anderen Seite geht es – sozusagen systematisch – darum, Hauptthemen des Denkens Gadamer – Kunst, Hermeneutik (Interpretation), Philosophie, sowie ihr gemeinsames Element, die Sprachlichkeit – in ihrem gegenseitigen Zusammenhang miteinander näher ins Auge zu fassen (J. Weinsheimer, G. Figal, E. Kulcsár-Szabó, L. K. Schmidt, L. Fisher). Dabei soll der Frage nachgegangen werden, wie sich die hermeneutische Perspektive Gadamer zu anderen maßgebenden Auffassungen des Jahrhunderts, z. B. der Semiotik und der Kunsttheorie (J. Kelemen, D. Teichert), zur Ethik oder der praktischen Philosophie (L. K. Schmidt) und zur Philosophie- und Literaturgeschichte und deren maßgeblichen Autoren wie Plato, Heidegger, Natorp, Henry James verhält und sich in bezug auf sie charakterisieren läßt (J. Stolzenberg, B.

Bacsó, M. Szegedy-Maszák, I. M. Fehér). Wie diese Verhältnisse neu artikuliert werden, ist Gegenstand des Nachfragens. Die Gründe für die neue Artikulation der angesprochenen Verhältnisse sind in den Beiträgen herausgearbeitet und auf ihre Stichhaltigkeit hin befragt. Hermeneutische Verhältnisse werden dabei immer wieder selber hermeneutisch, d. h. aus je verschiedenen Blickwinkeln und ohne Anspruch, endgültige Positionen zu erreichen, thematisiert. Die Hermeneutik erweist sich dabei als eine ausgezeichnete „Philosophie der Vermittlung“, wobei in der Vermittlung involviert zu sein einen seiner Freiheit nicht raubt. Eher im Gegenteil. „Um die Freiheit ist es ... dem hermeneutischen Denken zu tun. Das hermeneutische Denken ist seinem Wesen nach eine Phänomenologie der Freiheit.“ (G. Figal) Es läßt sich m. a. W. auch als eine Position charakterisieren, die ohne unnötige Esoterismen auskommt (J. Weinsheimer).

Dem Band vorangestellt ist das im Oktober 2001 verfaßte Geleitwort Hans-Georg Gadamers. Dieser kurze Text – wohl als einer seiner letzten schriftlichen Äußerungen – ist uns eine ebenso ehrenvolle wie erfreuliche Anerkennung unserer bescheidenen Bemühungen, seinem Werk in angemessener Weise zu entsprechen.

\* \* \*

Zu Dank verpflichtet sind wir den Förderern des Symposiums: dem ungarischen Unterrichts- und Kultusministerium sowie der Thyssen-Stiftung, deren großzügige Unterstützungen die Veranstaltung im wesentlichen ermöglicht haben. Dank gebührt auch der Eötvös-Universität Budapest, die für diese Veranstaltung ihre Konferenzräume (den sog. Professoren-Club) zur Verfügung gestellt hat. Nicht zuletzt gilt unser Dank dem Carl Winter Verlag in Heidelberg, der die Veröffentlichung der Tagungsergebnisse in der vorliegenden Form ermöglicht hat. Im Anhang werden einige Schnappschüsse von der Tagung und der hermeneutischen Gespräche der Teilnehmer angefügt. Sie stammen von Richard Palmer und Etsuro Makita. Ihnen gilt unser Dank für die Reproduktionserlaubnis. Ebenso dankbar sind wir Frau Käte Gadamer-Lekebusch für die freundliche Erlaubnis, die im Haus von Professor Gadamer am Tag seines 100. Geburtstages gemachten Fotos hier veröffentlichen zu dürfen. Wort und Bild sollten – hermeneutisch gesehen – einander ergänzen.

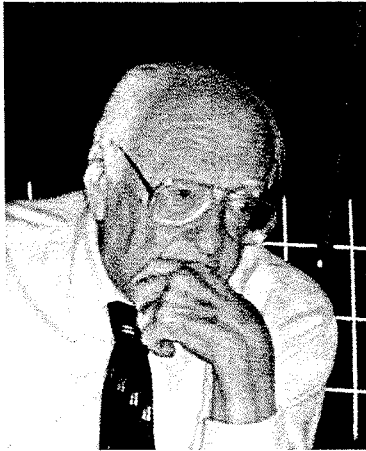
I. M. Fehér

Geleitwort

von

HANS-GEORG GADAMER

*Notiz zur Redaktion:* In die Zitiergewohnheiten der Autoren ist nur wenig eingegriffen worden, zumal das je Eigene der deutschen bzw. englisch-amerikanischen Zitierweise auch respektiert werden sollte. Zitate, die im laufenden Text in Klammern angegeben waren, wurden in dieser Form beibehalten und nicht in Anmerkungen umgewandelt. Es wurde weiterhin darauf verzichtet, alle Gadamerzitate aus möglichst denselben Ausgaben nachzuweisen.



Wer seit langem Nähen und Fernen, die Wege des philosophischen Gedankens in Europa verfolgt hat, wird immer die besondere Hochachtung für jene Formen des Dialogs spüren, in denen die geistige Elite der Ungarn ihre weltweite Offenheit entwickelt und nun vollends nach den schwierigen Jahren der politischen Bevormundung durch den Marxismus zu eindrucksvoller Produktivität gesteigert hat. Die diesem Bande zugrundeliegende Tagungsinitiative legt davon ebenso Zeugnis ab wie die neuen hoffnungsvollen Pläne zum Aufbau einer deutschsprachigen Universität in Budapest.

Hier kann man darauf vertrauen, daß ein so gefährdeter Begriff wie der Begriff der Hermeneutik fruchtbare Wirkungen tun wird.

Heidelberg, den 1. Oktober 2001

*Hans-Georg Gadamer*

ISTVÁN M. FEHÉR

## Ästhetik, Hermeneutik, Philosophie Das Hermeneutisch-Werden der Philosophie im 20. Jahrhundert

Das Kunstdenken hat in der Moderne viele Umbrüche erfahren. Am Ende des ausgehenden 20. Jahrhunderts – um die Jahrhundert-, ja Jahrtausendwende – dürfte es an einem zum Anlaß des 100. Geburtstages Hans-Georg Gadamers veranstalteten Symposium angemessen sein, seine Gedanken aus der Sicht einiger dieser Umbrüche zur Diskussion zu stellen.

Nicht weniger als das Kunstdenken hat aber gleichzeitig auch das philosophische Denken im 20. Jahrhundert grundlegende Änderungen erfahren. In einem 1990 verfaßten Aufsatz, „Die Vielfalt der Sprachen und das Verstehen der Welt“,<sup>1</sup> hat Hans-Georg Gadamer im Rückblick auf die Philosophie des 20. Jahrhunderts zusammenfassend gesagt:

„Wir haben in diesem Jahrhundert, wie bekannt ist, eine Art »*linguistic turn*« vollzogen, eine Wendung zur Sprachlichkeit.“ Gadamer hat immerhin gleich hinzugefügt: „Ein zweiter, entsprechender Vorgang ist in unserer deutschen Tradition erfolgt. Ich meine den Übergang vom Neukantianismus zu der Phänomenologie und insbesondere die Weiterentwicklung der Phänomenologie von Husserl zu der hermeneutischen Wende, die Heidegger eingeleitet hat.“<sup>2</sup>

Zu der „hermeneutischen Wende“, die hier neben dem „linguistic turn“ als „zweiter, entsprechender Vorgang“ genannt wird, ist sicherlich das Werk von Gadamer zu zählen, dessen Denkbemühungen im wesentlichen dem Versuch galten, im Anschluß an Heideggers hermeneutischen Ansatz eine „philosophische Hermeneutik“ zu entwickeln. Deren Verhältnis zur Sprache – und die der „hermeneutischen Wende“ eigene Sprachauffassung im allgemeinen – ist nicht weniger charakte-

<sup>1</sup> Siehe in: H.-G. Gadamer: *Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage, Gesammelte Werke* (fortan: GW), Bd. 8, Mohr, Tübingen 1993, S. 339–349.

<sup>2</sup> Ebd., S. 343. Vgl. „Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache“ (ebd., S. 436). Vgl. noch *Hermeneutik im Rückblick*, GW, Bd. 10, Mohr, Tübingen 1995, S. 133: „auf dem europäischen Kontinent [rückte] die Sprache ins Zentrum des philosophischen Fragens [...]“. Siehe des weiteren *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen – Register* GW, Bd. 2, Mohr, Tübingen 1986, S. 219, 361.

ristisch und hat nicht weniger weitreichende Konsequenzen als die vom *linguistic turn* vollzogene Hinwendung zur Sprache.<sup>3</sup>

Seitdem ist die als Analogie des Ausdrucks „linguistic turn“ gefaßte Redewendung „hermeneutische Wende“, „hermeneutic turn“ in der Fachliteratur gebräuchlich geworden. In einem in *The Cambridge Companion to Heidegger* veröffentlichten Aufsatz, der den charakteristischen Titel „Heidegger and the Hermeneutic Turn“ trägt, beschreibt David Hoy den nämlichen Perspektivenwechsel wie folgt:

„The closing decades of this century have been marked by a wide-ranging, multidisciplinary exploration of the theory of interpretation and its practical implications. To speak of a revolution in the history of thought is perhaps too grand, but certainly there has been a general movement that can be called the »hermeneutic turn«.“<sup>4</sup>

Dieser habe vielerlei Formen angenommen, aber keine von ihnen sei vorstellbar gewesen ohne die dramatische Änderung, die Heideggers 1927 erschienenes Hauptwerk *Sein und Zeit* in der Philosophie des 20. Jahrhunderts hervorgerufen hatte („without the dramatic change earlier in this century, the change brought about in philosophy by Martin Heidegger in 1927 in *Being and Time*“).

Von „recent hermeneutical »turn«“ spricht auch Fred Dallmayr, und Jean Grondin hat im Zusammenhang mit der Hermeneutik die Meinung geäußert, „die virtuelle Allgegenwart des interpretatorischen Phänomens“ vermöge die Hermeneutik „zum Status einer prima philosophia unserer Zeit zu befördern“.<sup>5</sup> Die Hermeneutik habe faktisch, so Grondin, „die Phänomenologie und die Existenzphilosophie als die Hauptform der sog. kontinentalen Philosophie abgelöst, aber zugleich auch deren Erbe angetreten.“<sup>6</sup> Grondin hat anderswo die These über die Hermeneutik als prima philosophia unserer Zeit wie folgt präzisiert: „Indeed, hermeneutics can

be seen as both an overcoming and an accomplishment of traditional metaphysics.“. „There is no doubt that [Heidegger's] early hermeneutics of facticity is intended as an alternative to classical metaphysics.“<sup>7</sup> Diese These leuchtet sicherlich ein, da der von ihr gezeigte Sachverhalt bereits aus dem Titel von Heideggers berühmter früher Freiburger Vorlesung *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* ganz klar hervorgeht und das Ontologisch- und d. h. auch das Philosophisch-Werden der Hermeneutik mit genügender Deutlichkeit aufzeigt.

Die im Zusammenhang mit dem „hermeneutic turn“ auftretenden Bewegungen, Änderungen und Wendungen möchte ich im folgenden in zwei Aspekten zur Diskussion stellen. Einerseits ist das Hermeneutisch-Werden der Metaphysik bzw. der Ontologie, d. h. das Hermeneutisch-Werden der Philosophie, durch eine eigentümliche komplementäre Gegenbewegung ergänzt, die das Philosophisch-Werden der Hermeneutik genannt werden kann: da diese miteinander aufs engste verbundene Doppelbewegung innigst zum Wesen des „hermeneutic turn“ gehört, möchte ich im ersten Teil meines Beitrags darauf eingehen. Zweitens darf man aber auch über ein eigentümliches Hermeneutisch-Werden des Kunstdenkens sprechen. Dies impliziert einerseits die schlichte Preisgabe des Ästhetischen (das Hermeneutisch-Werden der Philosophie bzw. Philosophie als Hermeneutik ist zugleich Destruktion, und d. h. hier Destruktion und Auflockerung der erstarrten Rigidität der philosophischen Disziplinen). Andererseits ist auf einer anderen Ebene damit gemeint, wenn nicht schon ein Künstlerisch-Werden der Philosophie, so doch das Entdecken einer künstlerischen oder besser rhetorischen Dimension von ihr. Bereits für Schelling bestand zwischen Philosophie und Kunst eine innige „Verwandtschaft“ bzw. war das Kunstverständnis für die Philosophie bedeutend,<sup>8</sup> und in der amerikanischen Rezeption begegnen wir namentlich bei Rorty der These, Philosophie sei „a kind of writing“.<sup>9</sup> Was damit gemeint ist, stellt das äußerste

<sup>3</sup> Die hermeneutische Sprachauffassung (auch angesichts der vom *linguistic turn* vollzogenen Hinwendung zur Sprache) wurde an anderer Stelle detaillierter darzustellen versucht. Vgl. István M. Fehér: „Zum Sprachverständnis der Hermeneutik: Wort, Gespräch und Sache“, *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*, hrsg. von G. Figal, J. Grondin und D. Schmidt. Mohr Siebeck, Tübingen 2000, S. 191–205. Zur allgemeinen Charakterisierung und Abgrenzung beider Weisen des Philosophierens siehe ders.: „Sprachanalyse und Daseinsanalyse. Zum phänomenologisch-hermeneutischen Ansatz“, *Bewußtsein, Sprache und die Kunst. Metamorphosen der Wahrheit*, hrsg. von M. Benedikt und R. Burger. Wien 1988, 178–186.

<sup>4</sup> David C. Hoy: „Heidegger and the Hermeneutic Turn“, in: *The Cambridge Companion to Heidegger*, hrsg. von Ch. Guignon, Cambridge University Press, Cambridge 1993, S. 170–194, hier S. 170.

<sup>5</sup> F. Dallmayr: „Hermeneutics and Deconstruction“, in: *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*, hrsg. von D. P. Michelfelder und R. E. Palmer, State University of New York Press, Albany 1989, S. 75; J. Grondin: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1991, S. 17; vgl. ders.: „Herméneutique et relativisme“, *Communio* XXII, 5, 1987, S. 103.

<sup>6</sup> J. Grondin: *Der Sinn für Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994, S. XII.

<sup>7</sup> J. Grondin: „From Metaphysics to Hermeneutics“, in: Grondin: *Sources of Hermeneutics*, State University of New York Press, Albany 1995, S. 1, 9.

<sup>8</sup> Vgl. *System des transzendentalen Idealismus, Sämtliche Werke*, hrsg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart–Augsburg 1856–61, Bd. III, S. 628. Vgl. noch ebd. 627f. („die Kunst [ist] das einzige wahre und ewige Organon zugleich und Document der Philosophie [...] Die Kunst ist eben deswegen dem Philosophen das Höchste“), S. 351 („Die Philosophie beruht [...] ebenso gut wie die Kunst auf dem produktiven Vermögen [...] Der eigentlich Sinn, mit dem diese [sc. transzendente] Art der Philosophie aufgefaßt werden muß, ist also der ästhetische, und ebendarum die Philosophie der Kunst das wahre Organon der Philosophie“); *Philosophie der Kunst, Sämtliche Werke*, Bd. V, S. 389 (die Kunst „steht auch als Darstellung des Unendlichen auf der gleichen Höhe mit der Philosophie“), S. 401 („[...] die Kunst [hat] das unmittelbare Verhältnis zur Philosophie“), 403 („[...] ohne alle Kunst und Erkenntniß der Schönheit [ist] Philosophie undenkbar“).

<sup>9</sup> R. Rorty: „Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Derrida“, Rorty: *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1982, S. 90ff., bes. S. 92: „The philosophers' own scholastic little definitions of »philosophy« are merely polemical devices [...]. Philosophy is best seen as a kind of writing. It is delimited, as is any literary genre, not by form or matter, but by tradition [...]“.



Gegenteil dessen dar, was Husserl unter Philosophie verstanden wissen wollte, nämlich Philosophie als „strenge Wissenschaft“. Die Philosophie, die sich den Standpunkt der Kunst zu eigen gemacht hat, muß die Bestrebung aufgeben, Wissenschaft zu werden.

# I. Das Hermeneutisch-Werden der Philosophie und das Philosophisch-Werden der Hermeneutik

Die Grundeinsicht, kraft deren die Hermeneutik im 20. Jahrhundert eine philosophische bzw. ontologische Wende erfuhr und somit aufhörte, eine bloß methodologische Hilfsdisziplin – oder auch Grundlegung – der Geisteswissenschaften darzustellen, bestand wohl in einer radikalen Uminterpretation bzw. Ausweitung oder Universalisierung des Verstehensbegriffs, welche sich ihrerseits im Rahmen einer ebenso radikalen Umwandlung der Selbstinterpretation der Philosophie – der von der Philosophie im 19. Jahrhundert sich selbst in immer zunehmendem Maße zugewiesenen und zugemuteten Aufgabe – vollzog. War zuvor die Philosophie vorwiegend wissenschaftstheoretisch orientiert, so hieß dies, daß sie die Resultate und die Methoden der Einzelwissenschaften als notwendig, als gegeben anerkannt und sich selbst die Aufgabe zugewiesen hatte, den Geltungsgrund der (vorwiegend erfahrungs-) wissenschaftlichen Begriffsbildungen aufzudecken und zu rechtfertigen.<sup>10</sup> Die den Naturwissenschaften eigene Erkenntnisform ist dem-

<sup>10</sup> Zur Entstehung der neukantianisch-wissenschaftstheoretischen Orientierung der nachhegelschen Philosophie siehe Heideggers charakteristischen Rückblick in seiner Davoser Disputation mit Ernst Cassirer: „Die Genesis [des Neukantianismus] ist die Verlegenheit der Philosophie bezüglich der Frage, was ihr eigentlich noch bleibt im Ganzen der Erkenntnis. Um 1850 ist es so, daß sowohl die Geistes- als die Naturwissenschaften die Allheit des Erkennbaren besetzt haben, so daß die Frage entsteht: was bleibt noch der Philosophie, wenn die Allheit des Seienden unter die Wissenschaften aufgeteilt ist? Es bleibt nur noch Erkenntnis der Wissenschaft, nicht des Seienden“ (Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Gesamtausgabe [fortan: GA], Bd. 3, hrsg. von F. W. von Herrmann, Frankfurt/Main 1991, S. 274). Siehe *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, GA, Bd. 63, hrsg. von K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt/Main 1988, S. 68f.; *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA, Bd. 20, hrsg. von P. Jaeger, Frankfurt/Main 1979, S. 13ff., bes. 17 („die Erneuerung der Kantischen Philosophie, die Begründung des Neukantianismus, vollzieht sich unter ganz bestimmter Fragestellung, der wissenschaftstheoretischen“). Ferner Heidegger, „Zur Geschichte des philosophischen Lehrstuhls seit 1866“, in: *Philipps-Universität zu Marburg 1527–1927. (II.) Die Universität Marburg seit 1866 in Einzeldarstellungen*. Marburg 1927, 681–687, hier bes. 681 (siehe jetzt GA 3, S. 304). Heideggers Bild der Entstehung der wissenschaftstheoretischen Orientierung der nachhegelschen Philosophie wird von Dilthey vorweggenommen; siehe Dilthey: *Das Wesen der Philosophie*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, hrsg. von G. Misch, Leipzig und Berlin 1924, 357: „Wenn die Einzelwissenschaften das Reich der gegebenen Wirklichkeit unter sich aufgeteilt haben, [...] so entsteht eben hiermit ein neues Reich:

gemäß die *Erklärung*, wobei das Singulare durch Anwendung allgemeiner Gesetze erkannt wird, und als Singulares gleichgültig bleibt: das Erkenntnisinteresse richtet sich auf das Allgemeine. Das für die Geisteswissenschaften grundlegende methodische Verfahren soll hingegen *Beschreibung* bzw. *Verstehen* heißen: dieses richtet sich auf das Singulare als Singulares, und die allgemeinen Gesetze spielen bestenfalls die Rolle eines Hilfsmittels, wobei auch oft zugestanden wird: *Individuum est ineffabile*; das Singulare als Singulares läßt sich nicht vollständig erkennen.<sup>11</sup> Das Verstehen ist nach Dilthey ein „Vorgang, in welchem wir aus Zeichen, die von außen sinnlich gegeben sind, ein Inneres erkennen“.<sup>12</sup> Dilthey faßte Interpretation als „das kunstmäßige Verstehen von schriftlich fixierten Lebensäußerungen“.<sup>13</sup> Hermeneutik wäre dementsprechend – als „wichtiges Verbindungsglied zwischen der Philosophie und den geschichtlichen Wissenschaften“ im „Zusammenhang von Erkenntnistheorie, Logik und Methodenlehre der Geisteswissenschaften“ stehend – die „Kunstlehre der Auslegung von Schriftendenkmälen“, bzw. „des Verstehens schriftlich fixierter Lebensäußerungen“.<sup>14</sup>

Für die phänomenologisch-hermeneutische Ontologie Heideggers wie für die daran anschließende philosophische Hermeneutik Gadammers hingegen stellt das Verstehen nicht mehr einen Methodenbegriff dar. Vielmehr ist es, wie Gadamer formuliert, „die ursprüngliche Vollzugsform des Daseins“: Verstehen ist „vor

diese Wissenschaften selber. Der Blick wendet sich vom Wirklichen zum Wissen von ihm“, und so entsteht das „neue Reich“: „Theorie der Theorien, Logik, Wissenschaftstheorie“. Zusammenfassend hierzu vgl. E. W. Orth's Ausführungen in: *Dilthey und der Wandel des Philosophiebegriffs seit dem 19. Jahrhundert*, hrsg. von E. W. Orth, Phänomenologische Forschungen 16, 1984, S. 7ff., bes. 12.

<sup>11</sup> Vgl. H. Rickert: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*. 2. Aufl., Tübingen 1913, I. Kap. VI., S. 101ff., ferner S. 223, 304; W. Windelband: „Geschichte und Naturwissenschaft“, in: ders., *Präluken. Aufsätze und Reden zur Einführung in die Philosophie*, 4. Aufl., Tübingen 1911, Bd. 2, S. 145ff.; W. Dilthey: „Die Entstehung der Hermeneutik“, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, S. 330; Gadamer: *GW* 2, S. 330. Zum Unterscheiden von Erklären und Verstehen bei Droysen vgl. *Historik*, Textausgabe von P. Leyh, Stuttgart – Bad Cannstatt 1977, S. 29, 161ff., 403.

<sup>12</sup> W. Dilthey: „Die Entstehung der Hermeneutik“, *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, S. 318. Im Hintergrund des erkenntnistheoretischen Dualismus von Erklären und Verstehen steht jedoch ein latenter ontologischer Dualismus von Natur und Geist bzw. Natur und Geschichte. Wenn Dilthey (in den „Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie“) charakteristischerweise sagt, „Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir“ (*Gesammelte Schriften*, Bd. 5, S. 144), dann ist der Grund dafür zugleich, daß die Natur das uns Fremde und Andersartige, das Seelenleben (der Geist und auch die Geschichte) aber das uns irgendwie schon Bekannte und Vertraute sei. Dieser latente ontologische Dualismus macht ersichtlich, warum letztendlich auf dem Gebiet „Natur“ kein „Verstehen“ stattfinden könne und demnach so etwas wie „Verstehen der Natur – interpretatio naturae – [...] ein bildlicher Ausdruck“ (ebd., S. 318) – ein wahres hölzernes Eisen, könnten wir sagen – bleiben müsse.

<sup>13</sup> Ebd., S. 332; vgl. ebd., S. 319.

<sup>14</sup> Ebd., S. 331, 320, 332f.

aller Differenzierung [...] in die verschiedenen Richtungen des pragmatischen oder theoretischen Interesses [...] die Seinsart“ des Menschen, der „seinem eigenen Seinsvollzug nach Verstehen ist“.<sup>15</sup> „Verstehen“, so sagt Heidegger in *Sein und Zeit*, „[...] im Sinne einer möglichen Erkenntnisart unter anderem, etwa unterschieden von »Erklären«, muß mit diesem als existenziales Derivat des primären, das Sein des Da überhaupt mitkonstituierenden Verstehens interpretiert werden.“<sup>16</sup>

Besonders klar wird der genannte Unterschied zwischen dem ontologisch-existenzialen und dem erkenntnistheoretischen Verstehensbegriff in der Vorlesung des Sommersemesters 1927 herausgearbeitet. „Verstehen“, sagt Heidegger, „ist eine ursprüngliche Bestimmtheit der Existenz des Daseins, abgesehen davon, ob das Dasein erklärende oder verstehende Wissenschaft treibt. [...] am Ende ist das Verstehen überhaupt nicht primär ein Erkennen, sondern [...] eine Grundbestimmung der Existenz selbst“. „Die erklärenden und verstehenden Wissenschaften [...] sind nur möglich, weil das Dasein in sich selbst als existierendes verstehendes ist“.<sup>17</sup>

Das Verstehen wird damit nicht mehr auf das Gebiet der Wissenschaftstheorie, und erst recht nicht auf das der Geisteswissenschaften beschränkt.<sup>18</sup> „Verstehen“ vollzieht sich nicht nur da, wo man Wissenschaft, und vornehmlich Geisteswissenschaft, betreibt, sondern Verstehen findet überall dort statt, wo man mit den Dingen seiner Umwelt, den anderen Menschen und existierend mit seinem Selbst zu tun hat. Das Verstehen und dessen Ausbildung, die Auslegung, charakterisieren das Leben des Menschen durch und durch – um diese zu vollziehen, bedarf es nicht nur keiner Wissenschaft, sondern nicht einmal theoretischer Aussagen oder gar sprachlicher Äußerungen. Wem sich, um an Heideggers berühmtes Beispiel zu erinnern, im hantierenden Umgang der Hammer sich als zu schwer erweist, braucht er den Sachverhalt nicht in einem Urteil festzustellen (sagend: „Der Hammer ist zu schwer“, wobei der intendierte „Sinn“ nach der Auffassungsart der „Logik“ darin bestünde, daß das Hammerding die Eigenschaft der Schwere hat). Er braucht das ungeeignete Werkzeug einfach nur wegzulegen: In diesem Weglegen selbst vollzieht sich die ursprünglichste Auslegung – ohne dabei gegebenenfalls „ein Wort zu verlieren“.<sup>19</sup> Der Vorrang des Verstehens im Rückgang auf das faktische Leben, die faktische Lebenserfahrung, impliziert eine hermeneutische Überbietung des Empirismus, dessen Erfahrungsbegriff einfach dogmatisch entlarvt wird. Wenn man hermeneutisch naiv und unvoreingenommen genug

<sup>15</sup> Gadamer, GW I, S. 264, 268.

<sup>16</sup> Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen 1979 (fortan: SZ), S. 143. Vgl. GA, Bd. 20, S. 358.

<sup>17</sup> *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA, Bd. 24, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt/Main 1975, S. 390f., 392.

<sup>18</sup> Zusammenfassend hierzu s. J. Grondin: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, S. 121f.

<sup>19</sup> Vgl. Heidegger: SZ, S. 157.

vorgeht, so wird einsichtig, daß man zunächst nicht und nie etwa Empfindungsdaten sieht oder Geräusche hört. „»Zunächst« hören wir“, so sagt Heidegger an einer berühmten Stelle von *Sein und Zeit*,

„nie und nimmer Geräusche und Lautkomplexe, sondern den knarrenden Wagen, das Motorrad. Man hört die Kolonne auf dem Marsch, den Nordwind, den klopfenden Specht, das knisternde Feuer.“<sup>20</sup>

Alles Sehen und Hören ist schon in sich selbst verstehend; Verstehen ist in ihnen immer schon im Spiel.

In der frühen Vorlesung über die Hermeneutik der Faktizität hatte Heidegger den Sachverhalt so formuliert. „Im Hinblick auf ihren »Gegenstand« zeigt die Hermeneutik als dessen prätendierte Zugangsweise an, daß dieser sein Sein hat als auslegungsfähiger und -bedürftiger, daß es zu dessen Sein gehört, irgendwie in Ausgelegtheit zu sein.“<sup>21</sup>

Mit dem zu ontologischem Rang avancierten Verstehensbegriff als Mittelpunkt hermeneutischen Philosophierens verbindet sich eine völlige Neubestimmung der Philosophie selbst: Indem Verstehen, ehe es zum wissenschaftstheoretischen Begriff wird, immer schon eine fundamentale Seinsweise des Menschen ist, wird Philosophie auf ihr ursprüngliches Thema des Lebens zurückgebracht. In der Tat besteht das Hauptanliegen des jungen Heidegger darin, der Lebensphilosophie Diltheys und anderer eine angemessene Begrifflichkeit zu verleihen, die Philosophie damit von ihrer wissenschaftstheoretischen Orientierung zu ihrem ureigenen Gegenstand, dem Leben selbst zurückzubringen und sie zugleich als dessen innerste Selbstbesinnung aufzufassen. Das Leben bzw. das faktische Leben, dem Heideggers Interesse in den Nachkriegsjahren vorwiegend galt, ist seinem Sinne nach historisch bzw. geschichtlich. Eine Philosophie, die Geschichte nicht lediglich, und nicht in erster Linie, als Geschichtswissenschaft vor Augen hat und der die Geschichte nicht nur als Wissenschaft dienen soll,<sup>22</sup> sondern sie eben vom jeweiligen Geschichtlichsein des Menschen abzuleiten versucht, wird verständlicherweise ihr Verhältnis zur Tradition radikal verändern. (Die ontologisch radikalisierte Hermeneutik, sei hinzugefügt, ist eine so radikal geschichtliche Philosophie, daß ihre eigenen Voraussetzungen ihre systematische Entwicklung oder

<sup>20</sup> SZ, S. 163. Vgl. GA, Bd. 20, S. 367; *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA, Bd. 56/57, hrsg. von B. Heimbüchel, Klostermann, Frankfurt/Main 1987, S. 71f., 85.

<sup>21</sup> GA, Bd. 63, S. 15.

<sup>22</sup> Eine der ersten und plastischen Formulierungen dieser Perspektive taucht 1919/20 auf. Bei seiner Neufassung der Phänomenologie am Leitfaden der Geschichte expliziert Heidegger: „Geschichte ist hier nicht verstanden als historische Wissenschaft, sondern als lebendiges Miterleben, als Vertrautsein des Lebens mit sich selbst und seiner Fülle“ (*Grundprobleme der Phänomenologie [1919/20]*, GA, Bd. 58, hrsg. von H.-H.-Gander, Frankfurt/Main 1993, S. 252).

Gestaltung gleichsam unmöglich oder zumindest äußerst fraglich machen.<sup>23</sup>) Ein radikaler Bruch mit der zeitgenössischen Philosophie, wie Heidegger ihn durchzuführen versucht, impliziert in wesentlichen Punkten auch einen Bruch mit der Art und Weise, wie sich die maßgebliche zeitgenössische Philosophie zur Vergangenheit, zur Geschichte der Philosophie verhält, zumal die Neubestimmung der Philosophie an der Geschichtlichkeit als sozusagen oberstem Prinzip der Philosophie orientiert ist. Eine Philosophie, die eine Neuaneignung ihrer eigenen Thematik vollziehen will, tendiert auf der anderen Seite dazu – es gehört sozusagen zu ihrem eigensten Begriff –, sich die philosophischen Probleme nicht dogmatisch von irgendeiner zeitgenössischen Richtung vorgeben zu lassen, sondern sie vielmehr im Vordringen zum eigentlichen Thema der Philosophie, ihrer eigentlichen „Sache selbst“, d. h. dem Leben, selbst erst herauszuarbeiten. Der Abkehr von den historischen oder zeitgenössischen Philosophien folgt daher im zweiten Schritt eine ebenso radikale Hinwendung zu ihnen, und zwar in vornehmlich kritischer Absicht: die vorgegebenen Philosophien sollen daraufhin geprüft werden, inwieweit sie ihrem eigentlichen Thema zu entsprechen oder gerecht zu werden vermochten. Diese Erneuerung der Philosophie, die, wie man sieht, gleichzeitig auf mehreren Wegen (systematischen wie geschichtlichen Wegen) vor sich geht – und notgedrungen auch gehen muß, vorausgesetzt, daß sie sich richtig, d. h. wirklich radikal versteht –, schließt demnach eine Destruktion und damit eine, wie Heidegger sagt, Auflockerung der erhärteten Tradition und deren Problembestandes in sich.<sup>24</sup>

Man kann Heideggers ontologische Radikalisierung bzw. Transformation der Hermeneutik ebenso als eine hermeneutische Radikalisierung bzw. Transformation der Ontologie bezeichnen.<sup>25</sup> Ontologisch ist die Heideggersche Hermeneutik und hermeneutisch ist seine Ontologie deshalb, weil einerseits der für die Hermeneutik zentrale Verstehensbegriff nicht mehr als Methodenbegriff, sondern als

<sup>23</sup> „Die Intuition einer radikal historischen Philosophie läßt sich [...] nicht in plausibler Weise ausarbeiten“ (G. Figal: „Die Intuition einer radikal historischen Philosophie. Sprache und Zeit in der Philosophie Martin Heideggers“, in: *Sagen, was die Zeit ist*, hrsg. von E. Rudolph und H. Waismann, Stuttgart 1992, S. 48; vgl. ebd., 44). So ein radikales Geschichtsdenken läßt sich auch als selbst-reflektierten Relativismus bzw. Relativismus zweiten Grades bezeichnen; s. hierzu die Hinweise in I. M. Fehér: „Heidegger und Lukács. Eine Hundertjahresbilanz“, in: *Wege und Irrwege des neueren Umganges mit Heideggers Werk. Ein deutsch-ungarisches Symposium*, hrsg. I. M. Fehér, Berlin 1991, 43–70, hier: S. 59, 68ff. Zum Begriff „Historismus zweiten Grades“ siehe Gadamer: GW, Bd. 2, S. 411. Siehe noch GW, Bd. 1, S. 305: „Ein wirklich historisches Denken muß die eigene Geschichtlichkeit mitdenken.“

<sup>24</sup> Daß das Thema „Destruktion“ innigst zu einer sich radikal verstehenden hermeneutischen Philosophie gehört, wie Heidegger sie nach dem Ersten Weltkrieg entwickelt hat, wurde bereits versucht zu zeigen, s. I. M. Fehér: „Heidegger's Postwar Turn: The Emergence of the Hermeneutic Viewpoint of His Philosophy and the Idea of »Destruktion« on the Way to *Being and Time*“, in: *Phenomenology and Beyond: Selected Studies in Phenomenology and Existential Philosophy*, Bd. 21, hrsg. von John D. Caputo und L. Langsdorf, *Philosophy Today*, Bd. 40, No 1, Spring 1996, S. 9–35.

eine Seinsart des Menschen verstanden wird; und weil andererseits die Seinsfrage, die ja das eigentliche Thema der Ontologie sein soll, nicht *theoretisch*, d. h. auf der Ebene der *theoria* als einer bestimmten Einstellung des Menschen mit Hilfe theoretischer Begrifflichkeit ausgearbeitet wird, sondern auf der Ebene der des theoretischen Einstellung zugrundeliegenden bzw. ihr vorausgegangenen Alltagsverhaltens des Menschen, das letztlich als ein immer schon interpretierendes, seinsverstehendes aufgezeigt wird. Ontologie ist für Heidegger nur als Phänomenologie möglich, der *logos* der Phänomenologie ist aber ein hermeneutischer.<sup>26</sup>

## II. Das Hermeneutisch-Werden des Kunstdenkens

Das Hermeneutisch-Werden der Philosophie zieht eine Reihe weitgehender Konsequenzen nach sich, von denen hier nur diejenige hervorgehoben und kurz zur Diskussion gestellt werden soll, die die Destruktion und die Neuaneignung der philosophischen Thematik, besonders der ererbten Aufteilung der philosophischen Disziplinen, selber betrifft. Das Hermeneutisch-Werden der Philosophie bzw. Philosophie *als* Hermeneutik ist, wie gesagt, zugleich Destruktion, und d. h. hier Destruktion und Auflockerung der erstarrten Rigidität der philosophischen Disziplinen. Das hermeneutische Neudenken der Kunstproblematik führt auch auf diesem Gebiet zu nicht geringzuschätzenden Konsequenzen.

Der grundlegendste Zug des Hermeneutisch-Werdens des Kunstdenkens darf wohl in einer radikalen Infragestellung des Ästhetischen – der Autonomie seines Bereichs –, wie sie in der Nachfolge Heideggers, seinen Hinweisen folgend, in der philosophischen Hermeneutik Gadammers vollzogen und am detailliertesten ausgearbeitet wurde, erblickt werden. Im zweiten Teil meines Beitrags möchte ich die Grundzüge dieser Infragestellung zusammenfassend skizzieren.

Im 20. Jahrhundert ist vieles fraglich geworden. Es war wohl Heidegger, der das – durch das Erleben der Krise katalysierte – radikale Sich-Selbst-Infragestellen der Philosophie, ihre Selbstüberprüfung in unserer Zeit am weitesten

<sup>25</sup> In der 1922 entstandenen Aristoteles-Einleitung heißt es, Philosophie sei „Ontologie, so zwar, daß die bestimmten einzelnen welthaften regionalen Ontologien von der Ontologie der Faktizität her Problemgrund und Problemsinn empfangen“. Ontologie im weitesten Sinne gründet also in einer „Ontologie der Faktizität“ (in *Sein und Zeit* Fundamentalontologie bzw. existenziale Analytik genannt). Letztere wird dann näher mehrmals als „phänomenologische Hermeneutik der Faktizität“ weiterbestimmt. Vgl. Heidegger: „Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)“, hrsg. von H.-U. Lessing, *Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 6 (1989), S. 237–269, Zitat S. 246; den Ausdruck „Ontologie der Faktizität“ siehe S. 246f. (zweimal), die Bezeichnung „phänomenologische Hermeneutik der Faktizität“, ebd. S. 247–249 (insgesamt viermal).

<sup>26</sup> SZ, S. 35, 37.

vorangetrieben hat. Eine durch sachliche Kritik der ganzen philosophischen Tradition vollzogene Selbstverwandlung der Philosophie war für ihn Voraussetzung dafür, daß eine produktive Umwandlung der in Krise geratenen Wissenschaften in die Wege geleitet und nicht zuletzt ein Neuanfang, oder wie er ihn nannte, ein anderer Anfang der abendländischen Geschichte eröffnet werden kann.

Wichtig in unserem Zusammenhang der Hinterfragung des ästhetischen Horizontes ist jedoch an diesem Punkt eher etwas anderes. Daß das Fragen der Philosophie im Grunde nur eines ist, daß es immer aufs Ganze geht, daß es in der Philosophie gesonderte Disziplinen, Fächer wie Erkenntnistheorie, Ethik, Ästhetik usw. nicht gibt, ist ein Grundgedanke Heideggers, der von den frühesten Freiburger Vorlesungen an immer wieder auftaucht.<sup>27</sup> Auf dem Weg zu *Sein und Zeit* dient dieser Gedanke jedoch hauptsächlich dazu, die vorwiegend erkenntnistheoretische Ausrichtung der zeitgenössischen Philosophie durch eine ontologische Fragestellung bzw. Neuorientierung abzuwechseln. Insbesondere geht es Heidegger darum zu zeigen, daß die Seinsfrage die philosophische Frage schlechthin darstellt, daß jedwede erkenntnistheoretische, ethische usw. Fragestellung sich immer schon innerhalb eines ontologischen Horizontes bewegt, mithin eine stillschweigende Antwort auf die Seinsfrage voraussetzt, ohne jedoch diese als solche vorher ausdrücklich gestellt zu haben oder zu stellen. Wird dies eingesehen, so ist die Unumgänglichkeit der Seinsfrage, ihr Vorrang vor allen anderen Fragen, ihr (wie Heidegger sagt) ontologischer und ontischer Vorrang, zugleich erwiesen.<sup>28</sup> Wenn die in *Sein und Zeit* ausgearbeitete Fundamentalontologie sich als existenziale Analytik versteht – als ein Programm, das durch die thematische Vertiefung der menschlichen Existenz eine neue Grundlage für die Frage nach dem Sein zu schaffen sucht –, so handelt es sich jedoch um keine Anthropologie, d. h. um eine Lehre, die das Mensch genannte regional Seiende zum Thema hat, denn dazu kann es erst nach der Ausarbeitung der Seinsfrage kommen. Ohne eine ontologische Begründung, so betont Heidegger wiederholt, bliebe die Idee der Anthropologie

<sup>27</sup> Vgl. GA, Bd. 58, S. 21; *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, GA, Bd. 59, hrsg. von C. Strube, Frankfurt/Main 1993, S. 172; *Wegmarken*, GA, Bd. 9, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt/Main 1976, S. 316, 354; *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, GA, Bd. 29/30, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt/Main 1983, S. 56.

<sup>28</sup> Es ist so, daß „die Seinsfrage keine beliebige, nur mögliche Frage, sondern die dringlichste Frage“ ist: eine Frage, die nicht nur gestellt werden kann, sondern schlechthin gestellt werden soll – und auch „gestellt“ werden soll (GA, Bd. 20, S. 158, 193). Zum ontischen bzw. ontologischen Vorrang der Seinsfrage vgl. SZ §§ 3–4. Es fragt sich immerhin, ob und inwieweit die Seinsfrage wahrlich gestellt werden kann; siehe hierzu I. M. Fehér: „Die Unabgeschlossenheit von »Sein und Zeit« – erläutert am Ansatz der existenzialen Analytik in »Sein und Zeit« und in den »Prolegomena«, sowie an der Entstehung des hermeneutischen Gedankenkreises in den frühen Freiburger Vorlesungen“, *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie* XVI, 1989, S. 15–31.

dunkel.<sup>29</sup> Die in *Sein und Zeit* auszuarbeitende existenziale Analytik ist insofern Fundamentalontologie, als sie eben einen Fundament für die Ontologie sucht.<sup>30</sup> Eine nähere Infragestellung oder Auseinandersetzung der Grundlagen einzelner philosophischer Disziplinen, insbesondere im Blick auf die Ästhetik, findet nicht statt.

Erst nach dem gescheiterten Versuch von *Sein und Zeit*, die Seinsfrage systematisch, im Rahmen einer transzendentalen Fragestellung auf dem Wege einer ontologisch radikalisierten Phänomenologie auszuarbeiten und zu beantworten, kann es zu einer erneuten Besinnung auf die begrifflichen Grundlagen der abendländischen Philosophie, mit Nietzsches Metaphysik genannt, kommen. Erst die durch das Scheitern des Hauptwerks gewährte Einsicht in die sprachlichen Grenzen der Metaphysik – da ja das Denken von *Sein und Zeit*, wie es im Rückblick heißt, „mit Hilfe der Sprache der Metaphysik nicht durchkam“<sup>31</sup> –, d. h. die Einsicht in die Grenzen des vorstellenden Denkens, sowie der damit verbundene, nach der sog. *Kehre* seines Denkweges unternommene Versuch, eine von der Metaphysik abweichende Sprachlichkeit zu suchen – eine Sprachlichkeit, die Denken und Dichten in die Nähe voneinander zu bringen sucht<sup>32</sup> – veranlassen Heidegger, die metaphysikgeschichtliche Grundlagen und Grundbegriffe der philosophischen Disziplinen erneut zum Thema seines Denkens zu machen. Im Aufsatz „Der Ursprung des Kunstwerks“ und den in dessen Umkreis entstandenen Texten hat Heidegger in diesem Zusammenhang Kunst bzw. das Schöne mit Wahrheit in Verbindung gesetzt; er hat dabei die Kunst im Kunstverkaufsatz als „Werden und Geschehen der Wahrheit“ bestimmt<sup>33</sup> und dadurch das Kunstverständnis aus den Grenzen der bloßen Erlebnis-Ästhetik auszulösen und der Kunst wieder ontologischen Rang zu verleihen versucht.<sup>34</sup>

<sup>29</sup> Vgl. z.B. SZ, S. 17, 45ff.; GA, Bd. 3, S. 208ff., 230.

<sup>30</sup> Heideggers damit zusammenhängender prinzipieller Vorwurf gegenüber der überlieferten Anthropologie geht dahin, daß diese das *Sein* des Subjekts vergessen bzw. nicht thematisiert habe (vgl. GA, Bd. 20, S. 149; SZ, S. 45ff.). Aus den früher Vorlesungen vgl. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA, Bd. 61, hrsg. W. Bröcker und K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt/Main 1985, S. 173: „Es gilt gerade, [...] dem Sinn des »sum« im »cogito-sum« [...] nachzugehen“. „Daß Descartes in eine erkenntnistheoretische Fragestellung abbiegen bzw. geistesgeschichtlich sie inauguriert konnte, ist nur der Ausdruck dafür, daß ihm das »sum«, sein Sein und seine kategoriale Struktur, in keiner Weise problematisch wurde [...]“.

<sup>31</sup> „Brief über den Humanismus“, GA, Bd. 9, S. 328.

<sup>32</sup> Siehe z. B. Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953, S. 20; *Hölderlins Hymne „Andenken“*, GA, Bd. 52, hrsg. von C. Ochswadt, Frankfurt/Main 1982, S. 5, 27, 55; *Hölderlins Hymne „Der Ister“*, GA, Bd. 53, hrsg. von W. Biemel, Frankfurt/Main 1984, S. 139; *Parmenides*, GA, Bd. 54, hrsg. M. S. Frings, Frankfurt/Main 1982, 173; *Holzwege*, GA, Bd. 5, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt/Main 1977, S. 273, 328, 372f.

<sup>33</sup> Vgl. Heidegger: *Holzwege*, GA, Bd. 5, S. 59.

<sup>34</sup> Siehe die folgenden Ausführungen: „Die Ästhetik nimmt das Kunstwerk als einen Gegenstand und zwar als den Gegenstand der *aisthesis*, des sinnlichen Vernehmens im weiten Sinne.

„Heideggers Durchbruch durch die traditionelle Begrifflichkeit der Metaphysik und der Ästhetik“, so sagte Gadamer im Rückblick, „hat [...] einen neuen Zugang eröffnet, indem er das Kunstwerk als Ins-Werk-Setzen der Wahrheit interpretierte und die sinnlich-sittliche Einheit des Kunstwerks gegen alle ontologischen Dualismen verteidigte“.<sup>35</sup> „Die eigentliche Sensation, die Heideggers neuer Denkversuch bedeutete, war die überraschend neue Begrifflichkeit [...]“. Er gewährte „Einsicht in die Vorurteile, die im Begriff einer philosophischen Ästhetik liegen. Es bedarf einer Überwindung des Begriffs der Ästhetik selbst“.<sup>36</sup>

Der im Spätwerk Heideggers unternommene Versuch einer Überwindung der Ästhetik wird nun von Gadamer selbst aufgegriffen, maßgebend gestaltet und ausgearbeitet.<sup>37</sup> Für Gadamers neue Grundlegung der Geisteswissenschaften wird nicht weniger als für sein Verständnis der philosophischen Hermeneutik selbst der Gesichtspunkt der Kunst bestimmend. Hierbei darf man aber nie aus den Augen verlieren, daß das Kunstverständnis, das Gadamer seiner Theorie im Anschluß an Heidegger zugrundelegt, sich wesentlich von dem seiner Vorgänger und seiner Zeitgenossen unterscheidet. Letztlich zeigt sich bei Gadamer ein ganz neues Kunstverständnis in Gestalt „einer grundsätzlichen Revision der ästhetischen Grundbegriffe“.<sup>38</sup> Letzteres wird mithin eben in heftiger Auseinandersetzung mit der Tradition der Kunsttheorie und der Ästhetik (genannt „ästhetisches Bewußtsein“) entfaltet. Eine Neuorientierung scheint ihrerseits deswegen nötig, weil das traditionelle philosophische Verständnis der Geisteswissenschaften deren innerster Eigenart nicht gerecht zu werden vermag: so sehr es sich mit den Maßstäben naturwissenschaftlicher Erkenntnisart im Kampf weiß, es ist ihnen auf eine versteckte Weise immer noch verpflichtet.

Die Selbstbesinnung der Ästhetik wurde nun vom herrschenden naturwissenschaftlichen Weltbild gewiß nicht in dem Sinne beeinflusst, als sei es ihr darauf angekommen, auch in ihrem Gebiet etwa Gesetze zu erkennen. Wohl aber wurde sie in dem Sinne geprägt, daß sie einerseits den Anspruch der Naturwissenschaften, im Besitz des alleinigen Zugangs zur Wahrheit und Wirklichkeit zu sein,

Die Art, wie der Mensch die Kunst erlebt, soll über ihr Wesen Aufschluß geben. Das Erlebnis ist nicht nur für den Kunstgenuß, sondern ebenso für das Kunstschaffen die maßgebende Quelle“ (GA, Bd. 5, S. 67).

<sup>35</sup> „Von der Wahrheit des Wortes“ [1971], GW, Bd. 8, S. 37–57; hier S. 45.

<sup>36</sup> „Die Wahrheit des Kunstwerks“ [1960], Gadamer: *Neuere Philosophie I: Hegel, Husserl, Heidegger*. GW, Bd. 3, Tübingen 1987, S. 249–261; hier S. 252, 253.

<sup>37</sup> In der folgenden zusammenfassenden Darstellung greife ich zurück auf einige Passagen meines Aufsatzes „Kunst, Ästhetik und Literatur in der philosophischen Hermeneutik Hans- Georg Gadamer“, in: *Epoche – Text – Modalität. Diskurs der Moderne in der ungarischen Literaturwissenschaft*, hrsg. von E. Kulcsár-Szabó und M. Szegedy-Maszák, Niemeyer, Tübingen 1999, S. 1–49. Für eine detailliertere Auseinandersetzung mit dem der philosophischen Hermeneutik Gadamers zugrundeliegenden Kunstdenken sei auf diese Arbeit verwiesen.

<sup>38</sup> GW1, S. 86.

ihrerseits unangetastet ließ. Sie hat ihn sogar dadurch noch anerkannt und bestätigt, daß sie sich aus diesem Bereich gleichsam zurückgezogen hat und demgegenüber ihr Eigenes – auf jeden Erkenntniswert und Wahrheitsanspruch im voraus verzichtend – in einem anderen Bereich gesucht hat. Über dieses Eigene bemühte sie sich durch Begriffe wie „Nachahmung, Schein, Entwirklichung, Illusion, Zauber, Traum“ Rechenschaft abzulegen.<sup>39</sup> Damit sei eine „Abdrängung der ontologischen Bestimmung des Ästhetischen auf den Begriff des ästhetischen Scheins“ vor sich gegangen, eine solche, die eben „die Herrschaft des naturwissenschaftlichen Erkenntnisvorbildes“ bezeugt.<sup>40</sup> Andererseits habe sich durch diese „Unterscheidung“ – nämlich „Unterscheidung“ von der Wirklichkeit, Distanzierung von ihr, was Gadamer dann kritisch und seinerseits ebenso distanzierend „ästhetische Unterscheidung“ nennt – zuallererst der Begriff des Ästhetischen und sein eigentliches Reich, dasjenige des „rein Ästhetischen“ gebildet, wodurch das Kunstwerk „seinen Ort und die Welt, zu der es gehört“, verlor und so etwas wie einem (abstrakten und zeitlosen) „ästhetischen Bewußtsein zugehörig“ wurde.<sup>41</sup>

Die einseitige Orientierung der Geisteswissenschaften an dem naturwissenschaftlichen Vorbild hat in diesen dazu geführt, daß Wahrheit mit Methode, mit wissenschaftlicher Methodik bzw. mit methodisch gesicherter Erkenntnis verbunden wurde. Dadurch wurde zum einen der Begriff der Wahrheit und der Erkenntnis aus dem Bereich des Ästhetischen herausgedrängt und zum anderen letztlich eine „Subjektivierung“ der Ästhetik in die Wege geleitet. Dies ist rückgängig zu machen. Eine an der „Sache“ der Kunst, d. h. dem Kunstwerk orientierte Neubesinnung der Ästhetik, die das Kunstwerk in neuer phänomenologisch-hermeneutischer Naivität, Unvoreingenommenheit oder Vorurteilslosigkeit zu einer ursprünglichen Erfahrung zu bringen beansprucht, soll den Geisteswissenschaften als tragfähiges Fundament zugrundegelegt werden. Die in *Wahrheit und Methode* durchgeführten

„Untersuchungen setzen daher mit einer Kritik des ästhetischen Bewußtseins ein, um die Erfahrung von Wahrheit, die uns durch das Kunstwerk zuteil wird, gegen die ästhetische Theorie zu verteidigen, die sich vom Wahrheitsbegriff der Wissenschaft beengen läßt“.<sup>42</sup>

Daß *Wahrheit und Methode* die philosophische Neuorientierung der Geisteswissenschaften und der Hermeneutik durch einen Bruch mit ihrem überlieferten erkenntnistheoretischen Selbstverständnis, das an dem naturwissenschaftlichen Vorbild der „objektiven“ Erkenntnis und ihres Wahrheitsbegriffes orientiert ist, vollziehen will, geht schon aus dem Titel des Ersten Teils des Werkes hervor, von der Bestrebung nämlich, die „Freilegung der Wahrheitsfrage an der Erfahrung der Kunst“ anzugehen. Damit ist schon im Ausgang eine Absage an den erkenntnis-

<sup>39</sup> GW 1, S. 89.

<sup>40</sup> GW 1, S. 89f.

<sup>41</sup> GW 1, S. 93.

<sup>42</sup> GW 1, S. 3. (Herv. I. M. F.)

theoretischen bzw. wissenschaftlichen Wahrheitsbegriff erteilt: Wenn es um eine philosophisch befriedigende Begründung oder Selbstbesinnung der Geisteswissenschaften geht, eine solche, die dem ihnen Eigenen gerecht zu werden sucht, darf der für die Philosophie zentrale Wahrheitsbegriff nicht von dem naturwissenschaftlichen Vorbild der Erkenntnis her gewonnen werden. Es ist jedenfalls ein Mißverständnis der Geisteswissenschaften, für ihre philosophische Begründung oder Selbstbesinnung philosophische Schlüsselbegriffe von anderen Bereichen ohne Kritik zu übernehmen. Vielmehr gilt es, daß sie ihren eigenen Wahrheitsbegriff aus sich selbst heraus entwickeln, eben von innen „freilegen“, und zwar in Orientierung an einem Phänomen – wie dem der Kunst – das ihnen immanent ist. Der polemische Sinn tritt hierbei schon in dieser Überschrift „Freilegung der Wahrheitsfrage an der Erfahrung der Kunst“ klar zutage. Wenn die Wahrheitsfrage „an der Erfahrung der Kunst“, und nicht etwa am Vorbild der Wissenschaft oder der an ihr orientierten Erkenntnistheorie (die eben Wahrheit mit Methode verbinden) freigelegt werden soll, dann kann man in diesem Zusammenhang nicht zu Unrecht von der „Musterstellung der Kunst für die hermeneutische Wahrheitsfrage“ Gadamer sprechen.<sup>43</sup>

Damit die Wahrheitsfrage an der Erfahrung der Kunst wahrlich freigelegt werden kann, muß die Erfahrung der Kunst ihrerseits wiederum „freigelegt“, d. h. philosophisch richtig interpretiert werden. Hierzu ist aber „die Transzendenz der ästhetischen Dimension“ (so der Titel des ersten Abschnitts des ersten Teils) nötig, da sich die Ästhetik, wie wir gesehen haben, eben unter vorherigem Verzicht auf Wahrheit und Erkenntnis entfaltet hat.

Wenn im Titel des auf das Humanismuskapitel folgenden zweiten Kapitels von der „Subjektivierung der Ästhetik“ die Rede ist, so muß immerhin das Genitiv richtig verstanden werden. Man muß sich klarmachen, daß die Ästhetik, wie sie in Anlehnung an Kant im 19. Jahrhundert als Kunstphilosophie entwickelt wird (die Kant'sche „Kritik der ästhetischen Urteilskraft“ ist noch keine Philosophie der Kunst, „so sehr auch die Kunst ein Gegenstand dieser Urteilskraft ist“<sup>44</sup>), in sich selbst eine Subjektivierung darstellt. Das Zustandekommen der die Thematik der Kunst in sich schließenden Ästhetik, wie sie im Ausgang aus der transzendentalen Rechtfertigung der ästhetischen Urteilskraft die Autonomie des ästhetischen Bewußtseins begründete, ist also aus der von Heidegger her geprägten Sicht Gadamer's gänzlich als Subjektivierung zu verstehen. Der Preis für das Autonomwerden der Ästhetik als Philosophie der Kunst ist daher die „Subjektivierung“. Diese besagt vor allem: *Verzicht auf den Wahrheits- und damit auch den Erkennt-*

<sup>43</sup> Jean Grondin: *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer's*, 2. verb. Aufl., Weinheim 1994, S. 100ff.

<sup>44</sup> GW 1, S. 50. Vgl. ebd., S. 61: „Kants transzendente Reflexion auf ein Apriori der Urteilskraft rechtfertigt den Anspruch des ästhetischen Urteils, läßt aber eine philosophische Ästhetik im Sinne einer Philosophie der Kunst nicht zu [...]“.

*nisanspruch*, dessen vorherige Preisgabe.<sup>45</sup> Und das Resultat, das sich daraus ergibt, ist „ontologische Verlegenheit“.<sup>46</sup>

Sowenig Gadamer die überlieferte Selbstinterpretation der Hermeneutik übernimmt, sondern sie im Anschluß an Heideggers ontologische Perspektive vielmehr zu hinterfragen – und damit ontologisch zu radikalisieren – bestrebt ist, sowenig ist er also bereit, dem von der Ästhetik bereitgestellten Verständnis der Kunst zu folgen.<sup>47</sup> In Frage gestellt werden in der Tat nicht lediglich leitende zeitgenössische ästhetische Begriffe, sondern gar deren ganzer Fragehorizont, somit der *Bereich des Ästhetischen selbst*. Gadamer steht so dem Prozeß, in dem die Ästhetik in der Neuzeit zum autonomen philosophischen Disziplin ausgebildet wurde, äußerst kritisch gegenüber und sucht, ihn dadurch rückgängig zu machen, daß er ihre versteckten Voraussetzungen, denen sie ihr eigenes Disziplin-werden verdankt, ans Tageslicht bringt. Das ist eine wahrliche Abbauarbeit im Sinne der Heideggerschen Destruktion. Hierbei gilt es, den zur Selbstbesinnung und Selbstentfaltung der Ästhetik führenden Weg aufs neu zu gehen, in der kritischen Absicht, ihn von Grund aus abzubauen.<sup>48</sup> „Um der Kunst gerecht zu werden“, so sagt

<sup>45</sup> Dies wird klar an den ästhetischen Entwürfen des jungen Lukács, der den umgekehrten Versuch unternimmt, die Ästhetik als Kunstphilosophie in Anlehnung an Kants transzendentalphilosophische Fragestellung zu begründen. Da es ihm um die Autonomie der Ästhetik als Kunstphilosophie, die „Beschränkung der ästhetischen Setzung auf das Kunstwerk“, geht, muß er von seiner konsequent kantischen Sehweise her auf die „reinliche Scheidung des ästhetischen Geltens sowohl von autonomen Geltungsformen anderer Art, also von *Theorie* und *Ethik*, wie von der verschiedenen Möglichkeiten einer *Metaphysik*“ bestehen und demzufolge allen Versuchen kritisch gegenüberstehen, die, wie z. B. die Hegels, eine „dynamische Vereinigung von theoretischer und ästhetischer Formstruktur“ aufweisen, denn sie bringen eben „die Aufhebung der ästhetischen Wesensart der Kunst“ mit sich. Lukács muß also die „Unfähigkeit“ des Idealismus Hegels beanstanden, „die Setzung des ästhetischen Gegenstandes zu vollziehen“, deren Grund eben „in der Durchdrungenheit seiner ursprünglichen, allgemeinen, auf den ganzen *Kosmos des Erkennbaren* gerichteten Setzungsart von ästhetischen Formelementen“ besteht (G. Lukács: *Heidelberger Ästhetik (1916–1918)*, Werke, Bd. 17, hrsg. von Gy. Márkus und F. Benseler, Darmstadt und Neuwied 1974, S. 9, 10, 192, 207; Herv. I. M. F.). Gadamer, der sich gegen die „Subjektivierung“ der Ästhetik wendet, geht den umgekehrten Weg und mündet folgerichtig in eine Metaphysik des Schönen (GW 1, S. 481ff.). Trotz umgekehrter Fragerichtungen, oder vielleicht eben deshalb, ist das ganz ähnliche Vorverständnis der Ästhetik Kants und seiner transzendentalphilosophischen Perspektive (der Gadamer entgegentritt, an die aber Lukács anschließt) an sich bemerkenswert und aufschlußreich.

<sup>46</sup> GW 1, S. 89.

<sup>47</sup> Heidegger hat schon wesentliche Schritte in Richtung einer Hinterfragung der ästhetischen Grundbegriffe getan und wichtige Vorarbeiten auch dadurch geleistet, daß er die Kunst mit der Wahrheit in Zusammenhang und dabei die alleinige Herrschaft der Erkenntniswahrheit in Frage gestellt hat. Siehe z. B. „Der Ursprung des Kunstwerkes“, in GA 5, S. 12, 36ff., 49ff., 59.

<sup>48</sup> Vgl. die folgende Überlegung: „[...] gehört notwendig zur begrifflichen Interpretation [...] eine *Destruktion*, d.h. ein kritischer *Abbau* der überkommenen und zunächst notwendig zu



Gadamer, „muß die Ästhetik über sich selbst hinausgehen und die »Reinheit« des Ästhetischen preisgeben“.<sup>49</sup>

Gadamer's Überlegungen münden in der These: „*Die Ästhetik muß in der Hermeneutik aufgehen*“.<sup>50</sup> Man darf dabei nicht übersehen, daß es sich bei Gadamer ebenso wenig wie bei Heidegger um ein bloß negatives Resultat handelt, sondern gerade, mit Heidegger gesagt, um eine „positive Aneignung“,<sup>51</sup> nämlich um eine Wiedergewinnung jenes philosophischen Horizonts und jener philosophischen Grundbegriffe, mit deren Hilfe der Erfahrung der Kunst Gerechtigkeit widerfahren kann. Gadamer kommt es ja darauf an, wie es heißt, „die Erfahrung von Wahrheit, die uns durch das Kunstwerk zuteil wird, gegen die ästhetische Theorie zu verteidigen, die sich vom Wahrheitsbegriff der Wissenschaft beengen läßt“.<sup>52</sup>

Es kann die Frage nach dem „Wohin“ des „Über-Sich-Selbst-Hinausgehens der Ästhetik“ entstehen. Was bleibt in der Tat für das Kunstverständnis noch übrig, wenn „die »Reinheit« des Ästhetischen“ und damit dieses selbst preisgegeben wird? Die Antwort kann dahingehend angegeben werden, daß das „Wohin“ des „Hinausgehens“ eben die Hermeneutik (die ihrerseits ebenfalls uminterpretierte, und zwar ontologisch uminterpretierte Hermeneutik) und letztendlich die Metaphysik darstellt. Dies scheint mir der Sinn von Gadamer's eben zitierter Behauptung zu sein: „*Die Ästhetik muß in der Hermeneutik aufgehen*“.

Angesichts der ontologischen Abwertung der Kunst, die sie durch das ästhetische Bewußtsein erfahren hatte und die zu ihrer Ausweisung aus dem Bereich der Erkenntnis und Wahrheit führte, ist es besonders beachtenswert, daß Gadamer die Wiedergewinnung ihrer ontologischen Relevanz z. T. durch die Neuinterpretation eben jener Begriffe (Spiel, Nachahmung und Bild) durchzuführen unternimmt, die früher gerade ihrer ontologischen Abwertung dienten. Maßgebend ist dabei etwa Gadamer zusammenfassendes Wort über die ontologisch rehabilitierte Stellung des Bildes: „Das Bild ist ein *Seinsvorgang* – in ihm kommt Sein zur sinnvoll-sichtbaren Erscheinung“.<sup>53</sup> Dieses Konzept samt den anderen ontologisch uminterpretierten bzw. rehabilitierten Grundbegriffen der Ästhetik impliziert eine spekulative Auffassung der Sinnlichkeit, die in die Nähe der Ästhetik Hegels

verwendenden Begriffe auf die Quellen, aus denen sie geschöpft sind. Erst durch die Destruktion kann sich die Ontologie [...] der Echtheit ihrer Begriffe voll versichern“ (GA 24, S. 31).

<sup>49</sup> GW 1, S. 98.

<sup>50</sup> GW 1, S. 170.

<sup>51</sup> GA, Bd. 24, S. 31.

<sup>52</sup> GW, Bd. 1, S. 3. In einem späteren Interview erinnerte Gadamer zu Recht daran, wie seine „ganze Sache gerade mit der Kunst und nicht mit der Ästhetik ansetzt“ (Gadamer: „Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk und dessen Wirkungsgeschichte“, in: *Gadamer Lesebuch*, hrsg. von J. Grondin, Tübingen 1997, S. 280–295, hier S. 283).

<sup>53</sup> GW, Bd. 1, S. 149 (Herv. I. M. F.).

rückt<sup>54</sup> und ihre Vollendung in der am Ende des Werks skizzenhaft entwickelten Metaphysik des Schönen findet.<sup>55</sup>

Gadamer's zitierte Behauptung, „*Die Ästhetik muß in der Hermeneutik aufgehen*“, gewinnt von hier aus eine durchaus positive Bedeutung. Während die Ästhetik *als Ästhetik* aufgehoben werden muß, wird die richtig verstandene bzw. uminterpretierte Kunsterfahrung in der philosophischen Hermeneutik nicht nur aufbewahrt, sondern sie macht vielmehr ihr eigentliches Element aus, um am Ende im Rahmen einer „ontologischen Wendung der Hermeneutik am Leitfaden der Sprache“ (wie es im Titel des Dritten Teils heißt) in einer Metaphysik des Schönen zu gipfeln. Wenn, wie es in einer späteren Schrift heißt, „*die »Kunst« [...] keine selbstverständliche und eindeutige Gegebenheit [ist], durch die sich etwas als ein Kunstwerk bestimmt, sondern eine Auffassungsform, die selber ihre geschichtliche Stunde hat*“,<sup>56</sup> so läßt sich etwas rhetorisch und zugespitzt sagen: Die Ästhetik, wie sie über Kunst in ihrer Autonomie in der charakterisierten Weise im Horizont des ästhetischen Bewußtseins bzw. der diesem eigenen ästhetischen Unterscheidung Rechenschaft abzulegen versuchte, *muß sterben* – es lebe die Ästhetik *als Hermeneutik*! Die in der Neuzeit ontologisch abgewertete („subjektivierte“) Ästhetik gewinnt somit ihren Erkenntnisinn wieder und tritt als wesentliches Erkennen oder Erkenntnis des Wesens ins Reich der Metaphysik ein.

\* \* \*

<sup>54</sup> Vgl. GW, Bd. 1, S. 149: „Die »Idealität« des Kunstwerks ist nicht durch die Beziehung auf eine Idee als ein nachzuahmendes, widerzugebendes Sein zu bestimmen, sondern wie bei Hegel, als das »Scheinen« der Idee selbst“.

<sup>55</sup> Vgl. GW, Bd. 1, S. 481ff. Darauf wird im voraus GW, Bd. 1, S. 164 verwiesen. Vgl. noch „Text und Interpretation“ (1983), GW, Bd. 2, S. 330–360; hier S. 360; „Wort und Bild – so wahr, so seiend“ (1992), GW, Bd. 8, S. 373–399; hier 380f.

<sup>56</sup> „Zur Fragwürdigkeit des ästhetischen Bewußtseins“, GW, Bd. 8, S. 9–17; hier S. 11 (Herv. d. Verf.). M.a.W.: es ist jeweils geschichtlich bedingt, daß etwas übergeschichtlich wird. Wie der Historismus (die „objektive Erkenntnis“ der Geschichte), oder die „objektive Erkenntnis“ überhaupt ihre Stunde hat, so auch die „Kunst“ (in der Nachfolge der Historismus-Kritik Heideggers).

Unter den ungedruckten, im Nachlaß aufbewahrten Notizen Heideggers finden sich folgende prinzipielle Überlegungen:

„*»Aesthetik«* ist diejenige Besinnung auf die »Kunst« und das »Schöne«, bei der die Zuständlichkeit des schaffenden und genießenden Menschen Ausgang und Ziel ist und nicht das Werk. Alle Aesthetik nimmt das Kunstwerk als Objekt und d.h. in Beziehung zum Subjekt, auch wenn scheinbar vom Subjekt abgesehen wird. [...] Es genügt nicht, die Kunst zwar aesthetisch zu begreifen, aber durch Außeraesthetische[s] ganzheitlich zu ergänzen, sondern das Wesen der Kunst selbst muß von Grund aus gewandelt werden [...]“.<sup>57</sup>

Das Wesen der Kunst am Leitfaden der Erfahrung der Kunst (d.h. der richtig verstandenen, in neuer phänomenologisch-hermeneutischer Naivität erschlossenen und neuinterpretierten Erfahrung) von Grund aus gewandelt, es in den Mittelpunkt seiner Hermeneutik gestellt zu haben – das war nun einer der grundlegenden Bestrebungen und tatsächlichen Verdienste bzw. Leistungen der Hermeneutik Gadamers.

<sup>57</sup> Heidegger: „Zur Überwindung der Aesthetik. Zu »Ursprung des Kunstwerks«“, in: *Heidegger Studies* 6 (1990), S. 5–7, hier S. 7.